



Archives de sciences sociales des religions

114 | avril-juin 2001
Varia

SAGIV (David), *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*

Londres, Frank Cass, 1995, 188 p. (bibliogr., index)

Christian Décobert



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/20820>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2001

Pagination : 111-113

ISBN : 2-222-96704-X

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Christian Décobert, « SAGIV (David), *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 114 | avril-juin 2001, document 114.40, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/20820>

Ce document a été généré automatiquement le 2 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

SAGIV (David), *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*

Londres, Frank Cass, 1995, 188 p. (bibliogr., index)

Christian Décobert

RÉFÉRENCE

SAGIV (David), *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*, Londres, Frank Cass, 1995, 188 p. (bibliogr., index)

- 1 Ce court ouvrage a explicitement pour objet d'étudier la position d'une vingtaine d'intellectuels égyptiens dits libéraux (au sens anglo-saxon du terme) face au fondamentalisme musulman.
- 2 Dans une première partie (chap. 1 à 4), l'auteur s'attache à retracer les origines et le développement du fondamentalisme en Égypte. Il en situe la préhistoire dans les positions du traditionniste Ibn Hanbal (780-855), du théologien Ibn Taymiyya (1263-1328), ou dans l'activisme du Wahhâbisme (fin XVIII^e et XIX^e siècle). À l'origine du fondamentalisme il y a, en effet, ces tentatives successives de retour à l'islam originel par une posture d'épuration, de refus de l'innovation, de retour à une interprétation littéraliste de la tradition prophétique. De là, il retrace à grands traits l'histoire du courant réformiste du XIX^e siècle, dont les représentants les plus importants étaient al-Afghânî, Muhammad 'Abduh et Rashîd Ridâ. Le courant réformiste mobilisait, selon l'A, l'idée forte selon laquelle il n'y avait pas de contradiction entre modernité et islam dans la mesure où cette modernité, tout occidentale, tout héritée, n'était attachée qu'à la science, à la culture matérielle, à la pratique sociale ordinaire et que cela ne disconvenait guère aux valeurs de spiritualité que l'islam avait *par ailleurs* développées. Et de montrer qu'en tout état de cause l'islam s'était toujours accommodé de la science, qu'il avait été foncièrement tolérant, etc.
- 3 Ainsi, le fondamentalisme d'aujourd'hui, avec al-Mawdîdî, Hasan al-Bannâ, Sayyid Qutb et les groupes dits islamistes violents, se situerait dans la droite ligne du littéralisme d'un

Ibn Taymiyya et il s'opposerait frontalement aux tentatives des réformistes de théoriser la cohabitation de réalités d'ordres identifiés comme différents (l'ordre de la matière, l'ordre de l'esprit). Les deux partis sont ainsi campés, dans le refus ou l'acceptation de la modernité. Les fondamentalistes d'aujourd'hui, comme leurs prédécesseurs voient cette modernité comme le règne de l'homme contre le règne de Dieu, l'ignorance (au sens de méconnaissance de la révélation divine), le polythéisme (au sens d'attachement à plusieurs sources d'autorité).

- 4 L'essentiel de l'ouvrage (chap. 5 à 10) est consacré à la posture de l'intellectuel libéral face à celle du fondamentaliste. Après avoir dessiné les silhouettes de ces intellectuels libéraux (journalistes, éditeurs, écrivains, juristes...), l'A. reprend quelques questions qui ont été considérées comme centrales aux fondamentalistes, le califat, le *jihād*, l'application de la *shari'a*, l'attitude envers les chrétiens et les juifs, et analyse les réponses qu'en donnent les intellectuels concernés. Réponses « rassurantes », évidentes, convergentes : le califat est rejeté dans la mesure où il est une forme dépassée d'emprise politique du religieux sur les consciences (chap. 7), la *shari'a* doit être respectée en ce qu'elle ne nuit pas aux droits de l'homme (chap. 6), le *jihād* ne peut se concevoir que comme combat intérieur contre ce qui éloigne de Dieu ou combat extérieur lorsque l'islam est agressé (chap. 8), les chrétiens et les juifs sont des frères devant Dieu (chap. 9), etc. En conclusion (chap. 11), les intellectuels libéraux sont l'avant-garde d'un mouvement démocratique que les fondamentalistes cherchent, dans la violence, à étouffer.
- 5 Le projet de l'A. est clair, il y a les gentils et les méchants, l'avenir serait sombre, en Égypte et ailleurs, si les méchants pouvaient imposer leurs mots d'ordre. Certes. Mais l'essentiel est-il vraiment là où le croit l'A. ? Ce qui distingue les libéraux des traditionalistes ou fondamentalistes se situe-t-il vraiment dans la question du califat ou celle de la guerre sainte ? Ce terrain-là est peut-être celui du discours islamiste, on en conviendra provisoirement, mais ce n'est certainement pas celui des libéraux, et ce n'est pas leur faire justice que de ne relever chez eux que ce qui concerne des questions qu'ils ne se posent jamais, mais auxquelles ils ont cependant répondu dans des débats journalistiquement fabriqués. Ce que veut nous faire croire l'A. est que l'environnement de pensée est celui-là, alors que la réalité est bien différente : la question de l'appartenance sociale, en Égypte comme ailleurs, se pose aujourd'hui en termes de droit positif, de citoyenneté, de construction de l'identité individuelle et ce sont ces questions considérables que les libéraux prennent à bras le corps dans un contexte difficile, où l'État est laïque mais corrompu, où, à l'autre bord du spectre, le village vit à l'heure du feuilleton « Dallas » mais se gère encore de façon patrimoniale... Lisons ces auteurs libéraux, mais lisons aussi les romanciers égyptiens : c'est bien de corrompus de la capitale et de potentats locaux qu'ils nous parlent et non de *jihād* !
- 6 En amont, l'A. a d'ailleurs trop simplifié le paysage, en réduisant la pensée réformiste à une vision de complémentarité, où l'islam serait, pour elle, fait de spiritualité et l'Occident moderne de matérialité. Plus gravement, l'âge des réformes a ouvert en abîme une question, qu'il a laissée béante : qu'est-ce qui relève du religieux-prescrit (donc immuable) et qu'est-ce qui relève du social-construit (donc négociable) ? Les héritiers des réformes ne sont pas les seuls libéraux, mais tout autant les fondamentalistes. À cette question très nouvelle -que des réformes juridiques (reconnaissance communautaire des non-musulmans) et religieuses (suppression de la mainmorte et étatisation des institutions pieuses), déjà accomplies, permettaient alors de poser – tous ont répondu, chacun à leur façon. Les fondamentalistes ont centralement considéré comme religieux

tout ce qui relevait du droit privé (statut de la famille, de la femme...) et ont prôné la mise en place d'un corps nouveau d'entrepreneurs de morale puisque les hommes qui traditionnellement avaient fonction d'autorité religieuse faisaient désormais défaut. Quant à la si célèbre question du *jihâd*, il faut peut-être la relativiser et constater que son émergence est concomitante à la montée de la vague tiers-mondiste dans les pays musulmans.